



Martyre et mort volontaire en Europe.

Jean-Pierre Albert

► To cite this version:

Jean-Pierre Albert. Martyre et mort volontaire en Europe.: Entre religion et politique. Bulletin of Death and Life Studies., 2007, vol III, “ La mort et les au-delà ”, 21st Century COE Program DALIS, The University of Tokyo, pp.79-91. halshs-00369934

HAL Id: halshs-00369934

<https://shs.hal.science/halshs-00369934>

Submitted on 23 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Martyre et mort volontaire en Europe. Entre religion et politique

De nombreuses études historiques et anthropologiques ont été consacrées, aux cours des dernières décennies, aux représentations de la mort et à leurs variations dans le temps et dans l'espace. Citons en particulier, pour la France, les importants travaux des historiens Philippe Ariès et Michel Vovelle, publiés dans les années 1970-1980 qui ont mis en évidence l'un une chronologie, l'autre une typologie des attitudes des Européens devant la mort depuis le Moyen Âge. La tendance relevée par Ph. Ariès étant celle d'une difficulté croissante à accepter la mort – celle des autres ou la perspective de la sienne : nous sommes parvenus, en Occident, au stade de ce qu'il appelle la « mort inversée », c'est-à-dire maintenue au plus loin de la conscience de chacun dans les discours et les pratiques, contrairement aux modalités anciennes de sa gestion¹. L'ethnologie abordait quant à elle depuis longtemps ce type de questions, les rites funéraires, représentations du destin des morts etc. étant une pièce importante de toute monographie consacrée à une société lointaine. Il n'y a donc rien d'original aujourd'hui dans l'idée qu'une réalité aussi universelle que la mort, de surcroît ancrée dans le biologique, puisse faire l'objet d'expériences, évaluations et réactions émotionnelles fortement modelées par la culture des différents groupes humains. C'est même là une idée qui est entrée dans le sens commun : pas besoin d'être anthropologue pour penser que « les anciens » ou « les Orientaux » pouvaient ou peuvent encore avoir à l'égard de la mort une attitude très différente de la nôtre. Ce qui veut dire principalement, pense-t-on, qu'ils l'acceptent mieux que nous, ou lui donnent une signification positive alors que nous ne savons plus y voir que scandale et absurdité.

Le Japon occupe sans nul doute une place privilégiée dans l'imaginaire européen d'une mort différente, pour ne pas dire exotique : il est le pays de la mort volontaire. Pays du seppuku (et les amateurs de littérature japonaise se souviennent du suicide spectaculaire de Mishima), pays des kamikazes de la guerre du Pacifique, pays des 47 rônin pour ceux qui ont fait un petit pas de plus dans la découverte de la culture japonaise... Cette rumeur, élevée à une dimension proprement légendaire, n'a pas épargné Émile Durkheim qui écrivait en 1897 dans *Le suicide* : « On connaît la facilité avec laquelle les Japonais s'ouvrent le ventre pour la raison la plus insignifiante. On rapporte même qu'ils pratiquent une sorte de duel étrange où les adversaires luttent, non d'habileté à s'atteindre mutuellement, mais de dextérité à s'ouvrir le ventre de leurs propres mains². » Plus près de nous, il faudrait citer encore les informations alarmistes des

¹ Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Eds. du Seuil, 1977, ch. 12.

² E. Durkheim, *op. cit.*, p. 239. J'utilise l'édition des Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1960 et nombreuses rééditions. Durkheim est tributaire d'une information sur le Japon encore approximative en cette fin

médias sur les suicides de lycéens accablés par la nécessité de réussir, dernière projection dans l'actualité de cette même idée de Japonais décidément moins attachés à la vie que les Occidentaux³.

On comprend sans peine ce qui rend ces images aussi saisissantes pour les européens : c'est le fait que la mort volontaire apparait (du moins : apparaissait) au Japon socialement acceptée, comme en témoigne sa ritualisation, et même dans certaines circonstances valorisée⁴. Or c'est précisément cela qui a disparu de longue date de l'horizon des sociétés européennes : à la différence de ce qui a existé (avec le stoïcisme, par exemple), dans le monde païen de l'Antiquité, le christianisme, souvent relayé dans le passé par les pouvoirs politiques, a condamné rigoureusement le suicide. Nous examinerons tout à l'heure les raisons de ce rejet. Précisons toutefois, sans plus attendre, que ces raisons ne sont plus admises par la plupart des Européens d'aujourd'hui. Du point de vue du droit, il y a longtemps que le suicide a cessé d'être considéré comme un crime ou un délit (le changement s'est accompli en France au moment de la Révolution française). Mais cela ne signifie pas pour autant que le principe de la mort volontaire soit véritablement accepté. On l'invoque, comme moyen de préserver sa dignité de personne, dans les débats sur l'euthanasie, mais c'est en général pour s'inquiéter aussitôt du degré réel de liberté des intéressés dans la prise de décision. S'agissant du suicide, il n'est plus chez les catholiques, depuis les années 1980, un obstacle à la sépulture religieuse. Mais depuis longtemps déjà il n'y avait presque jamais de refus de la part du clergé : les parents du défunt et les prêtres, en accord avec une opinion majoritaire, s'entendaient sur l'idée que le suicidé ne jouissait pas de toutes ses facultés mentales lorsqu'il avait attenté à sa vie.

Cette manière de renvoyer le suicide du côté de la pathologie est aujourd'hui toujours dominante, et cela revient à lui dénier toute légitimité. Le suicide fait d'ailleurs partie des phénomènes visés par l'épidémiologie et les politiques de santé publique. Dans un autre registre, les attentats-suicides de terroristes islamistes qui se multiplient ces dernières années ne sont pas mieux traités par l'opinion commune, qui y voit l'effet d'une forme particulière de folie, le « fanatisme » religieux. Autrement dit, c'est l'idée même que l'on puisse avoir de bonnes raisons de vouloir ou d'accepter sa propre mort qui fait problème. Si le suicide se voit reconnue quelque justification, c'est seulement en tant qu'expression de l'autonomie de la personne, comme dans le cas de la demande d'euthanasie. La défense d'un « droit de choisir sa mort » entre alors dans la logique individualiste de la modernité et peut se heurter à l'intransigeance de ceux qui, du côté des Églises en particulier, en récusent le principe autant que les possibles abus.

Il est pourtant, dans la tradition à la fois religieuse et politique des sociétés occidentales une forme de mort sinon volontaire, du moins consentie, qui a toujours suscité les plus grands

du XIX^e siècle. Son livre repose heureusement, dans l'ensemble, sur des données plus fiables...

³ Dans l'article « suicide » de *l'Encyclopaedia Universalis*, éd. 1979, un des rares exemples concrets est le suicide des jeunes au Japon.

⁴ Voir l'excellente étude de ces formes coutumières de M. Pinguet, *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

éloges : c'est le martyr à motivation religieuse ou le fait de « mourir pour la Patrie ». Un geste héroïque, y compris s'il expose à un risque mortel, apparaît tout à fait licite et même extrêmement honorable, il est affecté d'une signification éthique positive dès lors que le but visé par la personne n'est pas la mort, mais la fidélité à une conviction ou la promotion d'une juste cause. Certes, le rapprochement entre suicide et martyr (ou dévouement au prix de sa vie) peut sembler sans fondement, et il le serait en effet s'il y avait moyen de toujours faire les deux distinctions suivantes :

- distinction entre exposition volontaire à un risque de mourir (même extrême) et acte visant sa propre mort avec une forte probabilité de succès ; soit, pour employer le langage de certains spécialistes, entre suicide indirect et suicide direct.
- distinction entre enjeux individuels de l'acte et enjeux collectifs : collaborer à sa propre mort peut être un moindre mal pour celui qui agit en ce sens (et l'on parlera de suicide), ou bien servir les intérêts d'une collectivité, et l'on parlera de martyr ou de sacrifice de soi..

Or ces deux critères ne sont pas toujours faciles à utiliser : il peut y avoir des manières suicidaires de provoquer un pouvoir répressif ; pour des religions comme le christianisme et l'islam, le mérite lié à la fermeté d'une profession de foi ou à un geste altruiste est aussi un moyen certain de salut individuel... Il n'est donc guère surprenant que les théologiens catholiques aient développé une définition du martyr vraiment méritoire en prenant soin de condamner tout ce qui pourrait le faire ressembler à un suicide : ainsi, selon saint Thomas d'Aquin (XIII^e siècle), les fidèles persécutés doivent éviter de provoquer les autorités répressives, ou encore la mort ne doit pas être recherchée pour des motifs seulement personnels (comme, par exemple, sauver son honneur).

Si nous nous tournons maintenant vers les travaux consacrés à la mort volontaire, nous trouvons d'autres raisons de rendre mouvantes les frontières entre des formes de mort violente impliquant de façon plus ou moins directe la volonté de la victime. Freud, par exemple, nous a appris à considérer certaines morts apparemment accidentelles comme des suicides déguisés. Je m'appuierai surtout ici sur le célèbre ouvrage de Durkheim déjà cité, *Le suicide*. Ce livre n'a cessé de soulever des débats depuis sa sortie il y a plus d'un siècle, et je ne me prononcerai pas, après tant d'autres, sur la fiabilité des données statistiques qu'il utilise ou la scientificité de ses résultats⁵. Je l'envisagerai seulement comme une ressource précieuse pour clarifier la question et esquisser des perspectives analytiques. Durkheim définit le suicide de la manière suivante :

« On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle sait devoir produire ce résultat (p.5). »

Sur la base de cette définition, le martyr religieux entre inévitablement dans la même rubrique que les suicides à motivation religieuse (par exemple celui, évoqué par Durkheim, des adeptes d'une divinité hindoue qui se jettent sous les roues du char portant son image et périssent

⁵ Les hypothèses défendues dans cet ouvrage continuent de nourrir le débat le plus contemporain : voir ainsi C. Baudelot et R. Estabiet, *Suicide. L'envers de notre monde*, Paris, Eds. du Seuil, 2006.

écrasés). De façon plus générale, tout acte héroïque périlleux, toute forme de sacrifice de sa vie à une cause quelconque prend une coloration suicidaire. Or c'est là une conclusion explicitement refusée par la tradition théologique chrétienne⁶. Les raisons sociologiques de l'assimilation valent-elles mieux que les raisons éthiques et théologiques de la distinction des deux cas de figure ?

Je placerai au centre de ma réflexion ces difficultés classificatoires. Il ne peut s'agir de déterminer dans l'absolu si le martyr ou la mort héroïque sont des cas de mort volontaire assimilables à un certain type au moins de suicide. Mon propos sera plutôt de chercher à identifier les contextes socio-culturels et les horizons de valeur dans lesquels un suicide reconnu comme tel pourra être rapproché du martyr et de l'héroïsme, ou au contraire dans lesquels une distinction sera affirmée entre un martyr tenu pour honorable et une mort volontaire jugée au contraire illicite, voire infamante. L'apologie du martyr n'est jamais devenue en Europe, à ma connaissance, légitimation de la mort volontaire, y compris sous l'aspect d'un sacrifice de sa vie obligatoire en certaines circonstances. Pour comprendre cela, commençons par examiner les représentations idéologiques et symboliques de la mort héroïque à la fois dans le contexte du christianisme et dans celui des discours patriotiques.

Dans l'Eglise catholique, le martyr est de loin la première cause d'accès à la sainteté. Dès les origines, les victimes de persécutions religieuses ont joui des honneurs d'un culte d'abord spontané, puis au fil des siècles soumis à des approbations officielles de plus en plus tatillonnes. Ce phénomène est toujours actuel : ce sont avant tout des martyrs (victimes des politiques antireligieuses des États dont ils étaient les ressortissants ou tombés sur le front missionnaire) que le pape Jean-Paul II (mort en 2005) a consacrés par dizaines au cours de son pontificat. En même temps, les martyrs ont toujours été cités comme modèles de vertu et offerts en exemples aux croyants tandis que, parallèlement, la notion de martyr devenait une métaphore servant à désigner l'ascétisme, les privations volontaires et les souffrances qui, dans le christianisme comme dans d'autres traditions religieuses, marquent la vie monastique et les carrières de sainteté.

La figure du martyr existe également sous les formes sécularisées du héros national ou de toute autre victime emblématique d'une juste cause : mourir pour la Patrie (ou encore : la République, la Révolution) est présenté comme un destin valorisant et les États les plus ouvertement irréligieux n'hésitent pas à organiser des cultes civiques parfois très spectaculaires de ces grands morts. En effet, la référence à des martyrs active plusieurs schèmes anthropologiques qui concourent à la fois à la production du religieux et à celle de valeurs et de représentations qui intéressent au plus haut point le politique.

Le premier de ces mécanismes est la construction d'une transcendance. L'ascétisme du saint ou la mort acceptée du martyr actualise la possibilité d'une conduite réglée par des principes plus

⁶ Pour une référence récente, voir l'article « Suicide » de l'encyclopédie *Catholicisme*, t. XIV, 1996.

forts que les valeurs ordinaires du monde (recherche du bien-être, du plaisir, de la réussite sociale etc.), et même supérieurs à la vie. De tels principes dépassent donc la sphère de l'immanence. Cela est explicite dans le cas du martyr d'une religion. Lorsque les valeurs en jeu sont la Nation, ou la Révolution, c'est le martyre lui-même qui les érige en absolus : celui qui a accepté de souffrir ou de mourir pour une cause manifeste concrètement que, pour lui au moins, elle valait plus que tout. C'est finalement la cause en elle-même, et ceux qui la soutiennent, qui bénéficient de ce surcroît de légitimité.

Second schème activé par l'idée du martyr : celui du sacrifice. A un premier niveau, l'idée d'un « sacrifice » personnel au profit d'une collectivité peut être rationalisée en termes d'altruisme ou d'efficacité pragmatique : une prise de risque, même extrême, est parfois la meilleure chance de salut, pour soi comme pour les autres. Mais, dans le cas des martyrs chrétiens (étymologiquement, les témoins), la mort acceptée a avant tout une valeur d'attestation susceptible de fortifier la communauté croyante : telle est la dimension apologétique qui lui est reconnue par les théologiens. Leur geste a enfin un sens plus décisif encore : le martyr imite ou plutôt répète la mort rédemptrice du Christ. Cette idée est explicite dans la théologie catholique de la « réparation » ou de la « spiritualité victimale » : un saint-victime peut prendre sur lui les péchés d'une communauté et s'offrir comme substitut des coupables à la colère divine. C'est ainsi qu'au XIX^e siècle nombre de stigmatisées (saintes dont le corps s'était marqué miraculeusement des plaies du Christ crucifié) se considéraient et ont été considérées, selon le mot de l'écrivain catholique Joris-Karl Huysmans, comme les "paratonnerres" des nations pécheresses. L'existence d'une victime substitutive contribue ainsi à la construction de la "communauté imaginée" des bénéficiaires supposés du sacrifice⁷.

Le culte des martyrs, en troisième lieu, induit une sorte de relation familiale à des d'ancêtres. Le martyr est un mort qui est « nôtre », dont la mémoire est entretenue par ceux qui se reconnaissent dans la cause ou s'identifient au groupe pour lequel il a donné sa vie. Le culte commun d'un tel grand ancêtre suggère une sorte de parenté entre ceux qui se reconnaissent ses descendants. On retrouve là la forme générale du culte des morts, toujours apte à construire des liens entre les vivants. La situation du martyre nourrit d'autant plus un sentiment d'appartenance collective qu'elle suppose la rencontre tragique d'une altérité, religieuse ou nationale. Reconnaître qu'un martyr est « des nôtres », c'est en même temps marquer la distance qui nous sépare de ceux qui furent ses bourreaux, ennemis dont il est toujours possible, si le besoin s'en fait sentir, d'identifier les descendants...

Si tels sont les ressorts du culte des martyrs, on comprend sans peine que ses effets prédictibles intéressent autant le religieux que le politique. Le martyr incarne un idéal de fidélité à une appartenance ou une conviction que l'État comme l'Église doivent souhaiter voir répandu parmi leurs membres, et son culte peut être promu afin de populariser et de glorifier ces valeurs. En même temps, la mort consentie du martyr manifeste la subordination de l'individu à la

⁷ Voir mon ouvrage *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris, Aubier, 1997.

communauté pour laquelle il se sacrifie. Il semble donc que l'organisation d'un culte des martyrs soit une manière indirecte, pour une institution religieuse ou politique, de réaffirmer son droit sur la vie de ses membres, d'affirmer que leur vie lui appartient. Les choses sont cependant un peu plus compliquées, et il est possible de distinguer plusieurs cas de figure.

Afin d'y voir plus clair, revenons pour commencer à Durkheim. On a surtout retenu de sa théorie des causes sociales du suicide l'idée que celui-ci est d'autant plus probable que les individus sont moins intégrés socialement. D'où un nombre de suicides plus grand chez les protestants que chez les catholiques, les célibataires que les gens mariés etc. Mais cela, dans l'ouvrage de Durkheim, ne concerne qu'un type de suicide, celui qu'il appelle le « suicide égoïste ». Il en existe un autre, dont il introduit ainsi l'analyse :

« Dans l'ordre de la vie, rien n'est bon sans mesure (...). Si, comme nous venons de le voir, une individuation excessive conduit au suicide, une individuation insuffisante produit les mêmes effets. Quand l'homme est détaché de la société, il se tue facilement, il se tue aussi quand il y est trop fortement intégré (p. 233). » Ces suicides par excès d'intégration, Durkheim les appelle « suicides altruistes ». Et il précise qu'ils sont à l'état endémique dans les « sociétés inférieures », qui ignorent quant à elles le suicide égoïste.

Il est encore selon Durkheim un troisième type de suicide, qu'il appelle « anémique », un peu analogue au suicide égoïste en ce qu'il est lié à une incertitude quant aux valeurs collectives, et lui aussi caractéristique des sociétés modernes où se sont affaiblies les grandes instances socialisantes. Je n'ai pas à en parler ici. Revenons à la catégorie du « suicide altruiste ». Durkheim classe, entre autres, sous cette rubrique « la mort d'un certain nombre de martyrs chrétiens. Ce sont en effet », écrit-il, « des suicidés que tous ces néophytes qui, s'ils ne se tuaient pas eux-mêmes, se faisaient volontairement tuer ». Et il ajoute plus loin : « La passion enthousiaste avec laquelle les fidèles de la nouvelle religion allaient au-devant du dernier supplice montre que, à ce moment, ils avaient complètement aliéné leur personnalité au profit de l'idée dont ils s'étaient faits les serviteurs ». (p. 246)

L'aliénation dont il est question exprime la situation d'une personne qui ne s'appartient plus, qui a placé hors d'elle-même sa principale raison de vivre : le candidat au martyr ne peut s'imaginer que chrétien ou mort, et plutôt mort que renégat. C'est donc bien son identité qui est en jeu, une identité dont la dimension sociale apparaît plus nettement dans ce que Durkheim appelle le « suicide altruiste obligatoire ». Les exemples qu'il en donne, passablement hétéroclites, sont ramenés à trois catégories :

- « suicides d'hommes arrivés au seuil de la vieillesse ou atteints de maladies.
- suicides de femmes à la mort de leur mari.
- suicides de clients ou de serviteurs à la mort de leurs chefs (p. 235-236). »

Et Durkheim commente :

« Dans tous ces cas, si l'homme se tue, ce n'est pas parce qu'il s'enarroge le droit, mais, ce qui est bien différent, *parce qu'il en a le devoir*. S'il manque à cette obligation, il est puni par le déshonneur et aussi, le plus souvent, par des châtements religieux (p. 236). »

On découvre dans la suite du texte que ces cas ont aussi en commun de renvoyer à des situations dans lesquelles il est admis que les personnes concernées par un suicide obligatoire ne s'appartiennent pas, qu'elles n'existent qu'en référence à un autre. Ainsi, pour les « morts d'accompagnement⁸ », le décès du souverain implique-t-il la mort volontaire (ou la mise à mort) de tous ceux qui étaient en somme ses propriétés les plus immédiates – épouses, concubines, esclaves. Leur mort est nécessaire puisque celle de leur maître les prive de toute identité sociale. Les cas de suicide ou de prise de risque extrême pour des raisons d'honneur (comme dans le duel en Europe sous l'Ancien Régime) relèvent d'un mécanisme analogue. La mort volontaire, dans ces exemples, ne fait que rétablir une situation sociale devenue anormale, elle n'est honorable que par défaut, au sens où le maintien en vie serait, lui, déshonorant.

Nous avons là un premier type idéal à considérer, celui d'un devoir social, plus ou moins explicite, plus ou moins contraignant, de renoncer à sa vie. Rappelons qu'il est, pour Durkheim, caractéristique des sociétés primitives ou traditionnelles : Durkheim ne dispose pas du concept (au moins sous cette forme), mais il s'agit là de sociétés que nous appellerions aujourd'hui, après Louis Dumont⁹, des sociétés holistes, autrement dit des sociétés dans lesquelles l'individu est considéré comme soumis par nature aux exigences de la collectivité. Notons que, dans un contexte où prévalent des valeurs holistes, celui qui « meurt pour la Patrie » ou sacrifie d'une manière quelconque son existence individuelle au bénéfice de la collectivité ou de sa transposition religieuse « ne fait que son devoir » : il n'est ni un saint ni un héros.

Il est donc intéressant de voir, en contrepoint, ce que deviennent les exigences de l'héroïsme et du « suicide altruiste obligatoire » chez les théoriciens de l'individualisme, avant d'évoquer ce qu'il en est dans des sociétés contemporaines de plus en plus conformes à ce système de représentations. Je me contenterai de l'exemple du philosophe anglais du XVII^e siècle Thomas Hobbes, considéré par les historiens de la philosophie comme très représentatif de « l'individualisme possessif¹⁰ » des premiers théoriciens de la doctrine du droit naturel et du contrat social. Voici ce qu'écrit Hobbes dans son grand ouvrage de philosophie politique, le *Léviathan* : « Si le souverain ordonne à un homme (même justement condamné) de se tuer, se blesser ou se mutiler ; ou bien de ne pas résister à ceux qui l'attaquent ; ou bien de s'abstenir d'user de la nourriture, de l'air, des médicaments, ou de toute autre chose sans laquelle il ne

⁸ Voir sur ce phénomène et sa signification politique A. Testart, *La servitude volontaire*. I. *Les morts d'accompagnement*. II. *L'origine de l'Etat*, Paris, Eds. Errance, 2004.

⁹ Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967

¹⁰ J'emprunte l'expression à C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

peut vivre : cet homme a néanmoins le droit de désobéir¹¹. » Le droit de vie ou de mort, en tant qu'il est lié à l'exercice de la justice ou au recours à la guerre en vue de défendre la collectivité, fait bien entendu partie des prérogatives du pouvoir d'État. Ce que Hobbes – pourtant un des théoriciens les plus radicaux de l'absolutisme – exclut dans le texte cité, c'est que l'État ait le droit de demander explicitement à une personne de collaborer activement à sa propre mis à mort. Il va même jusqu'au bout de cette idée dans des textes étonnants où il justifie une prudente poltronnerie, voire la fuite sur les champs de bataille, dès lors que l'on n'est pas un soldat de métier¹² : rien ne peut passer avant une action rationnelle visant sa propre survie, et il ne saurait y avoir de prise de risque que mûrement calculée. Pour Hobbes, en effet, l'État ayant été institué par le consentement de tous pour assurer une paix nécessaire à la survie des individus, il y aurait contradiction à ce qu'il s'oppose directement à ce qui constitue sa raison d'être. Nous sommes là en présence des conséquences les plus extrêmes d'une conception du rôle de l'État qui s'inscrit dans les philosophies individualistes du contrat social : c'est bien l'État qui, dans son principe, est au service des individus, et non le contraire. Sa légitimité n'a d'autre mesure que sa capacité à jouer son rôle.

Ce qui pouvait passer au XVII^e siècle pour une provocation scandaleuse n'est peut-être pas très éloigné de la conscience dominante de nos contemporains, au moins en Europe. Dans le contexte de ce qu'un essayiste français contemporain, Gilles Lipovetski, a désigné comme « le crépuscule du devoir » et « l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques »¹³, on peut s'interroger sur la réception des grands exemples d'abnégation et de sacrifice offerts par les martyrs et autres héros nationaux. Leur mort, en effet, ne prend sens que par rapport aux intérêts d'une collectivité ou la défense d'une valeur jugée supérieure à toute considération d'intérêt personnel. Or, dans la logique d'une morale individualiste, nul n'est tenu par principe à un tel dévouement. Les anciens « héros », de moins en moins compris, deviennent ainsi des « victimes » - de leur aveuglement ou des machinations des pouvoirs – et cela d'autant plus que la cause pour laquelle ils ont combattu est jugée vaine ou contestable. Ce phénomène s'est produit dès les années 1920 en France pour les morts de la Première guerre mondiale : à côté d'un courant nationaliste d'exaltation des « héros » est apparue, jusque dans la statuaire et les inscriptions des monuments aux morts, l'expression d'un courant pacifiste qui ne voyait en eux que des victimes. La chose est encore plus évidente aujourd'hui concernant les morts des guerres coloniales. Bref, pour conclure, le strict individualisme d'une morale de l'intérêt (fût-il bien compris) prive le martyre ou l'héroïsme altruiste de toute signification. Mais ces valeurs individualistes ont-elles eu, jusqu'ici, une totale réalisation historique ? Il est permis d'en douter.

¹¹ T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir dans la république ecclésiastique et civile*, trad. de F. Tricaud, Paris, Eds. Sirey, 1971, p. 230.

¹² Un soldat de métier est quant à lui tenu de respecter ses obligations contractuelles.

¹³ G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard, 1992.

Au vu des deux modèles antinomiques du « suicide altruiste obligatoire » et de l'individualisme hobbesien obnubilé par l'impératif inconditionnel de conserver sa propre vie, les sociétés qui, comme celles de l'Europe chrétienne jusqu'au milieu du XX^e siècle, ont mis en valeur un culte des martyrs et plus tard des héros nationaux, semblent plutôt s'être situées dans un compromis dont il faut à présent tenter de mieux comprendre la possibilité. Dans ce but, je me tournerai une fois encore vers Durkheim. Celui-ci, on l'a vu, n'hésite pas à classer le martyr chrétien parmi les modalités du suicide (altruiste). Mais il souligne aussi la spécificité de l'attitude des chrétiens quant à la mort volontaire :

« Le chrétien ne se représente pas son séjour sur cette terre sous un aspect plus riant que le sectateur de Jina [je suppose qu'il pense aux Jaïns]. Il n'y voit qu'un temps d'épreuves douloureuses ; lui aussi juge que sa vraie patrie n'est pas de ce monde, et pourtant on sait quelle aversion le christianisme professe et inspire pour le suicide (p. 244). »

Les théologiens catholiques ont eux aussi été sensibles à la contradiction possible entre valorisation du martyr et prohibition du suicide. On lit ainsi dans l'article « martyr » daté de 1928 du *Dictionnaire de théologie catholique* (représentatif de la doctrine traditionnelle de l'Église) : « Si le martyr est un acte de vertu, n'est-il pas louable de s'y offrir spontanément, et comment expliquer que l'Église ait vu dans cette démarche une présomption et un danger ? »¹⁴ La réponse se trouve, comme on l'a vu plus haut, dans les efforts de définition restrictive du martyr développés, en particulier, par saint Thomas d'Aquin. Un des arguments avancés complète de façon intéressante la remarque de Durkheim sur la convergence possible des chrétiens et des orientaux dans leur disqualification de ce monde :

« Le courage des martyrs devant la mort ne provient nullement d'un mépris déréglé et coupable pour la vie présente. Chez eux, rien du pessimisme absolu du stoïcien ou du bouddhiste (*ibid.*, col 251). »

Cela revient à dire que le martyr ne saurait être recherché pour cela seul qu'il hâte l'heure de la mort, c'est-à-dire comme une forme de suicide religieux ouvrant sur un heureux destin posthume. Et la limite posée au « mépris du monde », qui peut surprendre dans une religion qui l'a par ailleurs prêché, marque bien la subtilité de la position défendue par l'Église : la recherche du martyr pourrait être due à un refus du monde matériel d'inspiration dualiste, comme cela existe dans le manichéisme ou certaines tendances gnostiques, donc à une doctrine tenue pour hérétique. Vivre et agir en ce monde doit conserver un sens. Or, selon Durkheim, ce sens renvoie à l'existence individuelle, alors que le suicide religieux exprime la dépossession totale de l'individu, sa fusion mystique dans la communauté. En conséquence, selon lui, si le suicide religieux est réprouvé par le christianisme, « c'est que les sociétés chrétiennes font à l'individu une plus grande place que les sociétés antérieures (...). Ainsi l'individualisme modéré qui est dans l'esprit du christianisme l'a empêché de favoriser le suicide, en dépit de ses théories sur l'homme et sur sa destinée (p. 244). »

¹⁴ *Dictionnaire de théologie catholique*, ss. la dir. de A. Vacant & E. Mangenot, Paris, Letouzey et Ané, 15 vol. Citation : T. X, col. 221.

Dans un autre langage, on pourrait dire que le christianisme, tout en ayant développé une éthique sociale à dominante holiste, a aussi été porteur de cet « individualisme modéré » dont le crédite Durkheim. C'est dans cet espace de compromis qu'il peut y avoir une *gloire* du martyr et une « *héroïcité* des vertus » : parce que les actes qui qualifient les individus sont autant d'initiatives allant au-delà de ce que la collectivité leur imposait d'obligations à son égard. En contrepoint, on pourrait aussi parler d'un « holisme modéré » des sociétés chrétiennes qui se traduirait par les limites posées aux demandes que les États comme les institutions religieuses ont pu faire à l'individu : écarter le « suicide altruiste obligatoire » dans ses versions religieuses ou laïques revient à reconnaître que, même si sa vie appartient en grande partie à la communauté, chacun s'appartient aussi à lui-même.

Cette autonomie relative, ou si l'on préfère cette existence comme individu, a cependant elle aussi une relation avec l'éventualité de la mort volontaire : exacerbée jusqu'à l'isolement, nous dit Durkheim, elle peut engendrer le « suicide égoïste », c'est-à-dire une forme de mort préjudiciable à la collectivité, qu'elle prive d'un de ses membres, et non bénéfique au groupe, comme la mort héroïque ou le suicide altruiste. Notons aussi que, toujours selon Durkheim, le suicide égoïste n'existe pas dans les sociétés « inférieures » (traduisons : holistes). Sur cette base, on comprend mieux la condamnation – voire la criminalisation – du suicide dans les sociétés qui, tout en ayant des traits holistes, reconnaissent un statut à l'individu : ce qui est condamné, c'est en fait le suicide égoïste, soit une manière radicale d'échapper à l'emprise de la collectivité. Significative, à cet égard, est la désignation du suicidé comme félon (traître à son roi) qui a eu cours dans le droit anglais jusqu'au XIX^e siècle. La peine, très répandue dans les systèmes juridiques de l'ancienne Europe, de confiscation par l'État des biens du suicidé va dans le même sens : celui qui s'est soustrait à ses devoirs implicites ou explicites à l'égard de la collectivité est ainsi contraint de restituer sous forme de richesses l'équivalent de ce qu'il refusait de donner par le simple fait de vivre en sujet respectueux.

Je ne peux, pour conclure, que préciser l'hypothèse développée ici, et qui devrait encore être soumise à bien des vérifications dans le temps et l'espace. Elle consiste à tenir les formes et le degré de reconnaissance de la mort volontaire comme un bon indicateur du degré de holisme et d'individualisme caractéristique des différentes sociétés. Cela voulant dire, je le précise, que ces deux notions ont pour moi valeur de types idéaux et que les sociétés réelles sont toutes en quelque façon à situer dans un continuum entre ces pôles extrêmes. Rapporté à la mort volontaire, ce continuum se traduit par une gamme d'attitudes allant de la banalité des « suicides altruistes obligatoires » à l'incapacité de comprendre les motivations d'un comportement altruiste qui transforme les héros en victimes ou en fanatiques. L'espace de reconnaissance d'une valeur du martyr – religieux ou politique – est nécessairement entre les deux dans la mesure où il présuppose à la fois sens de la communauté et reconnaissance de l'individualité. Il n'est donc guère étonnant que le culte des héros-martyrs ait, tout au long du

XX^e siècle, surtout fleuri dans des sociétés en quelque façon « post libérales », qui cherchaient à promouvoir, contre l'éthique usuelle des démocraties libérales déjà présente dans tous les esprits, des valeurs anti-individualistes : c'est là un point commun au nazisme, au communisme et à d'autres idéologies exaltant la communauté ethnique ou religieuse. Notons ainsi pour l'anecdote que, dans sa biologie fantastique censément d'inspiration marxiste, le biologiste russe Lyssenko développait une théorie naturaliste du sacrifice : au lieu d'envisager une « lutte pour la vie » entre des êtres vivants de la même espèce – par exemple de jeunes arbres poussant sur un espace réduit – il supposait que certains d'entre eux se sacrifiaient au profit des autres¹⁵...

On comprend aussi que les vertus mobilisatrices du culte des martyrs semblent devoir connaître une crise croissante dans les États démocratiques de plus en plus marqués par l'individualisme. Pourtant, les choses sont un peu plus complexes. On voit en effet apparaître une nouvelle sorte de héros exemplaires, faisant l'objet d'une reconnaissance massive, qui partagent avec les saints et les martyrs une disposition à mourir, ou du moins à souffrir pour un idéal. Il s'agit principalement d'auteurs d'exploits dans les registres du sport et de l'aventure, c'est-à-dire dans des domaines impliquant des valeurs a priori moins légitimes que le patriotisme, la solidarité ou la foi religieuse. En fait, ce qui « force le respect » dans de tels exemples est moins la valeur intrinsèque du but poursuivi que le mérite reconnu à la ténacité, la fidélité à soi-même, la capacité de vivre jusqu'au bout un idéal que l'on a choisi. On peut assurément créditer de vertus analogues les héros et les martyrs de toutes les époques mais la nouveauté de la situation présente tient à la valorisation à peu près exclusive de cette dimension subjective, ou formelle, de l'héroïsme : c'est elle qui est considérée comme la valeur humaine par excellence et, en conséquence, le héros souffrant devient un exemplaire remarquable de l'humanité. L'héroïsme, privé de toute dimension altruiste, manifeste ainsi la grandeur possible de l'individu¹⁶.

¹⁵ Cf. D. Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Paris, Maspéro, 1976, pp. 124-126.

¹⁶ Voir à ce propos J.-P. Albert, « Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux » dans *La fabrique des héros*, ss. la dir. de P. Centlivres, D. Fabre, F. Zonabend, Paris, MSH, 1998, p. 11-32.